57e ANNEE (6e SÉRIE) — No 28 — 22 MAI 1947

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

F.-M. CATHERINET
Ancien Supérieur du Grand Séminaire de Langres
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Pierre épouse Paulette, sans contrat de mariage. Pierre n'apporte rien, Paulette apporte une dot assez importante en valeurs mobilières et tout le mobilier, contenant et contenu. Ils sont divorcés. D'après la loi française chacun a droit à la moitié.

1° Dans ce cas, la loi est-elle pénale ou morale ?

2° Oblige-t-elle en conscience ? Paulette, en sus de sa moitié, peut-elle s'approprier le plus qu'elle pourra ?

3° Tanquerey, *De Virtute Justitiæ* (Edit. nona 1951, p. 81, no 134) dit : « communia autem fiunt omnia mobilia tam præsentia quam futura ». — Ici, entre confrères, les avis sont partagés ; faut-il entendre seulement le fruit de leur travail, ou tous les biens mobiliers ?

R. — L'occasion n'avait pas encore été donnée à *l'Ami* d'aborder la question des régimes matrimoniaux et des conséquences juridiques du divorce lorsque survient la dissolution de la communauté. Bien que le cas de conscience ne le réclame pas absolument, nous avons pensé qu'il serait agréable et utile à maints lecteurs d'avoir une vue assez large du problème que nous nous sommes efforcé de replacer dans son contexte juridique. Nous allons donc nous demander :

1° ce qu'il faut entendre juridiquement par « contrat de mariage » et « régime matrimonial » ;

2° quelles sont, en France, les composantes du régime de la communauté légale, qui intéresse les époux du cas de conscience ;

3° quels sont les effets du divorce sur la communauté.

Nous pourrons alors répondre, par manière de conclusion, aux désirs de notre consultant.

I. — Le contrat de mariage et le régime matrimonial

L'union légitime de l'homme et de la femme constitue un contrat aux yeux du législateur civil. Mais, dans le langage de la loi comme dans celui de la doctrine, on désigne cette union sous le nom de mariage et non sous celui de contrat de mariage. L'expression « *contrat de mariage* » est réservée exclusivement à *une convention pécuniaire faite par les époux, en vue de régler leur association conjugale quant aux biens de la fortune. L'ensemble de ces stipulations porte le nom de Conventions matrimoniales*. (Cod. civ., art. 1394). Le contrat de mariage est donc *l'ensemble des conventions matrimoniales*, et, par extension, *l'acte écrit qui constate ces conventions*. Le contrat de mariage est ainsi un accessoire par rapport au mariage lui-même : on ne conçoit pas de conventions matrimoniales sans mariage et l'existence du contrat est subordonnée à celle du mariage. Si donc le mariage n'existe pas ou s'il est annulé, le contrat est caduc et, avec lui, toutes les clauses du contrat. Par contre, la nullité du contrat de mariage comme tel, v. g. pour vice de forme, n'entraîne pas la nullité du mariage : le sort du principal n'est pas lié à celui de l'accessoire. Les époux se trouveraient alors dans la même situation que s'ils s'étaient mariés sans contrat.

A la réflexion, il semblerait que les futurs époux aient un intérêt majeur à passer un contrat de mariage en bonne et due forme, par-devant notaire, la loi française leur laissant sur ce point la plus grande latitude, « *pourvu que les conventions ne soient pas contraires aux bonnes mœurs ou à l'ordre public* ». (C. civ. art. 1387 à 1390). En réalité et pour toutes sortes de raisons, le nombre des contrats de mariage diminue sensiblement d'année en année et l'on estime que, pour 300.000 mariages annuels, 75.000 seulement sont précédés de conventions matrimoniales.

Le législateur ne pouvait pas ignorer cette réalité. C'est pourquoi, en vue de cette situation, il a établi un *Régime de droit commun* que les époux sont censés avoir adopté par cela seul qu'ils n'en ont pas choisi un autre avant de se marier.

Le Régime matrimonial constitue donc la loi qui va régler toutes les questions d'ordre pécuniaire, auxquelles donnera naissance l'union des deux époux. Comme le remarque M. Capitant [1], cette réglementation est chose nécessaire ; si elle n'est pas faite par les époux eux-mêmes, il est indispensable qu'elle soit organisée par le législateur. En effet, les questions d'ordre pécuniaire que soulève le mariage sont aussi nombreuses qu'importantes. Dans quelle mesure les charges de la vie commune seront-elle supportées par chacun des époux ? Leurs biens resteront-ils séparés, ou, au contraire, se formera-t-il entre eux un fonds commun, qui se partagera à la dissolution du mariage ? Même si leurs patrimoines restent distincts, le mari ne sera-t-il pas chargé d'administrer les biens de la femme, qui doivent contribuer aux dépenses communes ? Par ailleurs, la solution donnée à ces diverses questions n'intéresse pas seulement les conjoints : elle touche leur descendance et influe sur les droits des créanciers.

La loi française, soucieuse de respecter au maximum la liberté des citoyens, a organisé quatre régimes matrimoniaux : 1° le régime de la communauté ; 2° le régime exclusif de communauté ; 3° le régime de séparation de biens ; 4° le régime dotal.

[1] *Cours Elémentaire de Droit Civil Français*, t. III, p. 1.

1° *Le régime de la communauté.* — Sous ce régime, il existe un fonds commun aux deux époux. Ceux des biens de chaque époux qui n'entrent pas dans la communauté forment son patrimoine propre. Il y a donc, sous ce régime, trois patrimoines à considérer : le patrimoine propre du mari, le patrimoine propre de la femme, le patrimoine commun aux deux époux ou patrimoine de la communauté. C'est au mari qu'appartient l'administration de ces trois patrimoines. — Lors de la dissolution de l'association conjugale, la femme peut, soit accepter, soit répudier la communauté. Si elle l'accepte, la communauté se partage par *moitié* entre le mari et la femme ou leurs représentants, et la femme reprend en outre, comme le mari, les biens composant son patrimoine propre. Si elle renonce à la communauté, tout le patrimoine commun va au mari, biens et dettes, et la femme n'a que le droit de reprendre ses biens propres. — Le régime de communauté est dit *légal* quand les parties l'ont accepté tel que la loi l'a organisé ; il est dit *conventionnel* quand les parties l'ont modifié par une entente mutuelle.

2° *Le régime exclusif de communauté.* — Chaque époux conserve la fortune qu'il a apportée lors du mariage ou qui lui vient pendant sa durée. Le mari administre *tous les biens* et *jouit* de *tous les revenus*, sous la seule obligation de satisfaire aux charges du mariage : les économies qu'il réalise lui appartiennent en totalité.

3° *Le régime de séparation de biens.* — Comme sous le régime précédent, chaque époux conserve ici sa fortune personnelle, mais le mari n'a pas l'administration ni la jouissance des biens personnels de sa femme ; celle-ci administre elle-même son patrimoine et en jouit, sous l'obligation toutefois de verser annuellement à son mari une portion de ses revenus pour l'aider à supporter les charges du mariage. C'est généralement le contrat de mariage qui détermine cette portion et, à défaut, la loi intervient pour la déterminer.

4° *Le régime dotal.* — Celui-ci est, au fond, un régime de séparation de biens. Il doit son nom à la présence d'une *dot* apportée par la femme à son mari et dont celui-ci acquiert tout au moins les revenus, parfois même la propriété. Les biens dotaux sont en principe inaliénables et insaisissables. Les biens non-dotaux prennent le nom de *paraphernaux :* ils restent soumis à l'administration et à la jouissance séparées de la femme.

Aux termes de l'art. 1391 : « *Les époux peuvent déclarer, d'une manière générale, qu'ils entendent se marier ou sous le régime de la communauté, ou sous le régime dotal. Au premier cas, et sous le régime de la communauté, les droits des époux et de leurs héritiers seront réglés par les dispositions du Ch. II du présent titre. Au deuxième cas, et sous le régime dotal, leurs droits seront réglés par les dispositions du Ch. III* ». Ainsi, les futurs époux qui veulent se soumettre au régime de la communauté ou au régime dotal, peuvent se borner à un renvoi pur et simple aux dispositions du C. Civ., en disant, v. g. qu'ils adoptent le régime dotal.

II. — Les composantes du régime de la communauté légale

De cette rapide esquisse des divers régimes matrimoniaux, il ressort que le principe de la liberté des conventions pourrait suffire, à la rigueur, si tous ceux qui se marient avaient soin de régler eux-mêmes leur régime matrimonial. En fait, les 3/4 des époux ne prennent pas la peine de faire un contrat de mariage, parce que, vivant l'un et l'autre de leur travail quotidien, ils n'apportent pas grand'chose au foyer qu'ils fondent et, n'espérant pas davantage recueillir grand'chose par succession, cette question ne les intéresse pas.

Dès lors, il est indispensable que le législateur détermine quel sera le régime matrimonial auquel seront soumis tous les époux qui n'ont pas usé de leur liberté pour établir un contrat. A défaut de ce contrat de mariage, l'ordre public exige un régime matrimonial de droit commun.

Le législateur avait le choix entre le régime de communauté et le régime dotal. C'est au premier qu'il a donné la préférence. « *A défaut de stipulations spéciales qui dérogent au régime de la communauté ou le modifient, les règles établies dans la première partie du Ch. II formeront le droit commun de la France.* » (art. 1393). C'est le régime dit de la communauté légale.

Ce choix du législateur se justifie à un triple point de vue : *a*) le régime de la communauté était, dans notre ancien droit, celui de la majorité des Français : les pays de droit coutumier étaient plus nombreux et plus peuplés que ceux de droit écrit : *b*) le régime de la communauté, qui joint une société de biens à la société de personnes fondée par le mariage, et qui établit ainsi entre les époux une solidarité d'intérêts, est plus conforme à la nature du mariage que le régime dotal, qui institue entre les époux une séparation complète de biens ; *c*) le régime de la communauté est plus favorable aux tiers que le régime dotal.

Parce qu'il est le régime de droit commun, le régime de la commauté légale s'applique donc aux époux qui auraient fait un contrat nul ou inintelligible, et *à tous ceux qui n'ont pas fait de contrat.*

Lorsqu'ils étudient la composition de la communauté légale, les juristes distinguent entre *l'actif commun* et *l'actif propre.*

La composition active de la communauté est commandée par trois idées : 1° il faut *mettre en commun* les biens acquis par le travail et l'esprit d'économie des époux, et *réserver à titre de biens propres* ceux qui forment leur fortune héréditaire ; 2° parmi ces derniers biens, il n'y a toutefois que les IMMEUBLES qui méritent de demeurer propres : les biens MEUBLES doivent devenir communs, tant à cause de leur faible valeur — (notons en passant le caractère archaïque de cette conception) — que de la difficulté d'éviter qu'ils se confondent avec le mobilier commun ; 3° enfin, les revenus des biens propres des époux doivent tout naturellement faire partie de la masse commune, car ils sont destinés à subvenir aux charges du mariage.

En conséquence, l'actif de la communauté légale se compose de trois éléments qui sont énumérés dans l'art. 1401 :

— *Tout le mobilier présent et futur des époux,* i. e. celui qu'ils possèdent en se mariant et celui qu'ils acquièrent pendant le mariage, soit à titre onéreux, soit à titre de succession ou donation ;

— *les conquêts immeubles*, i. e. les immeubles acquis à titre onéreux pendant le mariage ;

— *les fruits, revenus, intérêts et arrérages* échus ou perçus pendant le mariage, et provenant de biens propres auxquels il faut assimiler le produit du travail des époux.

Il est aisé de tracer maintenant le tableau des biens qui demeurent respectivement *propres* aux époux sous le régime de la communauté légale. Ces biens sont :

a) *certains meubles*, à savoir : les meubles *exclusivement* personnels aux époux de par leur nature, v. g. lettres, titres et papiers de famille, portraits, armes, décorations, pensions de retraite ou d'invalidité, pensions servies à titre d'aliments, indemnité d'accident ; *mais il n'en est pas de même des objets servant à l'usage personnel des époux : vêtements, bijoux, livres, instruments de travail, qui sont de véritables biens et, à ce titre, deviennent communs ;*

b)*les meubles exclus* de la communauté par la volonté d'un donateur ou d'un testateur ;

c) *les immeubles* que les époux possédaient en se mariant ;

d) *les immeubles advenus* à l'un des époux durant le mariage, mais par succession, donation, legs, arrangement de famille ou par voie d'échange contre un propre, mais à l'exclusion des immeubles acquis *à titre onéreux*.

III. — Le divorce et la communauté

Le divorce dissout le mariage civil, et cette dissolution se traduit concrètement par toute une série de conséquences qui touchent les personnes divorcées, la situation des enfants et les intérêts pécuniaires. Seules, les conséquences relatives aux questions pécuniaires nous intéressent pour l'instant et nous allons les examiner.

Le divorce a pour effet de mettre un terme aux rapports juridiques que le mariage avait créés entre les époux. Bien entendu, il ne les efface pas dans le passé et en cela il diffère de l'annulation du mariage. Mais, dans l'*avenir*, aucun rapport de droit ne subsiste plus entre les anciens époux et leur situation respective doit se liquider en tenant compte des effets que le mariage a valablement produits dans le *passé*. De plus, la loi établit une sanction contre les torts du conjoint qui, par sa faute, a été cause du divorce.

D'où les règles suivantes :

a) les époux divorcés perdent l'un et l'autre les droits que la loi accorde généralement au survivant, dans la succession du conjoint prédécédé (art. 767) ;

b) le régime matrimonial adopté par les époux est *dissous* et *liquidé*. Grâce à la disposition de l'art. 252, — qui fait remonter « le jugement ou l'arrêt, quant à ses effets entre époux en ce qui touche leurs biens, au jour de la demande » de divorce, — les biens acquis par un époux marié sous le régime de la communauté, lui resteront *propres* à partir de l'introduction de la demande et donc *avant le divorce*. Cependant, même restreinte par l'art. 252, la règle de la rétroactivité est loin d'être absolue. Elle ne peut être invoquée, comme le dit le législateur, « *qu'entre époux* ». Elle n'est donc pas opposable aux tiers. En ce qui concerne ces derniers et leurs rapports pécuniaires avec les époux, le divorce ne leur est opposable qu'à partir de sa transcription. En conséquence, les actes passés avec eux par le mari, antérieurement à cette formalité, resteraient parfaitement valables s'ils étaient conformes au contrat de mariage. Notons toutefois la disposition de l'art. 243, aux termes duquel « *toute obligation contractée par le mari à la charge de la communauté, toute aliénation par lui faite des immeubles qui en dépendent, postérieurement à la date de l'ordonnance dont il est fait mention à l'article 235* [2] *sera déclarée nulle, s'il est prouvé d'ailleurs qu'elle a été faite ou contractée en fraude des droits de la femme.* » Pour faire annuler les actes du mari, la femme devrait donc, conformément au droit commun, démontrer la *fraude* de son conjoint *et, en outre, la complicité des tiers*, qui auraient traité avec lui, au moins lorsque l'acte attaqué est un acte à titre onéreux.

En ce qui concerne les rapports pécuniaires des époux entre eux, la règle de l'art. 252, alinéa 5, doit encore être interprétée de façon restrictive [3] ; elle tend à empêcher l'enrichissement du patrimoine d'un époux par suite des acquisitions faites par l'autre.

c) Dans la liquidation du régime matrimonial, l'époux qui a obtenu le divorce conserve les avantages qui lui ont été faits par son conjoint, soit par contrat de mariage, soit durant le mariage, même s'ils ont été stipulés réciproques comme cela se produit généralement. Par contre, « *l'époux contre lequel le divorce sera prononcé perdra tous les avantages que l'autre époux lui avait faits, soit par contrat de mariage, soit depuis le mariage* » (art. 299). Il y a là, aux yeux du législateur, une *déchéance* prononcée par la loi contre l'époux coupable des fautes qui ont rendu le divorce nécessaire ; cette déchéance découle de plein droit du divorce : il n'y a pas besoin que le jugement la prononce expressément.

Mais, c'est surtout pour les avantages contenus *dans le contrat* de mariage que cette règle présente un intérêt. Ces avantages sont, en effet, *irrévocables*. Le conjoint sorti victorieux de l'instance se voit assurer le bénéfice des avantages qu'il a reçus. Par exemple, s'il a été stipulé que le survivant des époux aurait droit à la moitié ou à la totalité des biens de son conjoint prédécédé en usufruit, il pourra réclamer cet usufruit dans sa succession si, en fait, il survit à son ex-conjoint. Au contraire, l'époux contre lequel le divorce a été prononcé, perdra le bénéfice des avantages stipulés à son profit, et celui de la réciprocité s'il s'agit d'avantages réciproques.

d) L'époux qui a obtenu le divorce peut, s'il se trouve dans le besoin, obtenir du tribunal une pension alimentaire, qui ne pourra pas excéder le tiers des *revenus* du conjoint condamné à la lui servir. Cette pension sera révocable le jour où elle aura perdu son caractère de nécessité (art. 301). On peut remarquer en passant que la faculté accordée à l'époux divorcé de réclamer une pension alimentaire n'est concédée qu'à celui « *qui a obtenu le di-*

[2] « Le Juge, après avoir entendu le demandeur (en divorce) et lui avoir fait les observations qu'il croit convenables, ordonne au bas de la requête que les parties comparaîtront devant lui au jour et à l'heure qu'il indique et commet un huissier pour notifier la citation. » (Art. 235).

[3] « A défaut par l'avoué de la partie qui a obtenu le divorce de faire la signification dans le délai de 15 jours, l'autre partie a le droit de faire cette notification et de requérir la transcription. » (Art. 252).

vorce » ; par conséquent, si le divorce est prononcé contre les deux époux, la question ne peut pas se poser.

Lorsque le mariage se dissout par le divorce, le législateur civil n'impose pas aux époux l'obligation de faire inventaire des biens communs. En effet, les époux étant l'un et l'autre présents et connaissant la composition de la communauté, un divertissement serait difficile. Toutefois, la loi permet à chacun de prendre des mesures conservatoires et, notamment, de requérir l'apposition des scellés (art. 242). Par ailleurs, l'art. 1453 porte qu'« *après la dissolution de la communauté, la femme a la faculté de l'accepter ou d'y renoncer* ». Ce droit d'option accordé à la femme est un des traits caractéristiques du régime de la communauté. Il fait contrepoids aux pouvoirs du mari. La femme, grâce à cette option, n'est pas obligée de subir les conséquences des actes passés par le mari ; elle est libre de renoncer à la communauté et d'échapper, par ce moyen, à toutes les obligations qui la grèvent.

Lorsque la femme accepte la communauté, il y a lieu à liquidation et à partage de la masse commune, ce qui comporte trois séries d'opérations :

1° la formation de la masse partageable, que l'on obtient en séparant des biens communs les biens propres des époux et en réglant les créances qui peuvent exister au profit des époux contre la communauté ou vice-versa ; — 2° le partage de l'actif commun ; — 3° le règlement du passif commun.

Ces diverses opérations forment la matière des art. 1467 à 1496 du Code civ. Résumons-les.

1° *Formation de la masse partageable.* — Tant que dure la communauté, tous les biens des époux, à l'exception des biens réservés, sont réunis en une masse unique, administrée par le mari. Lorsque, par exemple, il y a divorce, il faut séparer les biens propres des biens communs. Cette première opération donne lieu à ce qu'on appelle les *reprises* des époux : reprises de leurs patrimoines, qu'ils ont à extraire de la masse commune, i. e. *leurs biens immobiliers.* Il faut ensuite régler les *récompenses* qui peuvent être dues par la communauté à l'un des époux, ou par l'un de ceux-ci à la communauté. A cet effet, les art. 1468 et 1469 font une obligation à chaque conjoint de *rapporter* à la masse commune les sommes qu'ils lui doivent. Le régime de communauté ne se conçoit pas sans le principe des récompenses, qui repose sur l'idée essentielle du maintien de l'équilibre entre les patrimoines des époux et du respect des droits de chaque conjoint. La théorie des récompenses n'est donc qu'une application aux rapports des époux de la règle de l'enrichissement injuste. De sorte que l'on peut dire avec les juristes : « *Chacun des conjoints est, lors de la dissolution de la communauté, créancier de tout ce dont il a enrichi la communauté à ses dépens pendant qu'elle a duré* ». Donc, v. g. sous le régime de communauté légale, chaque conjoint prélève ou reprend en vertu d'un *droit de créance* purement mobilier, et non en vertu d'un droit de propriété, le prix de ses propres biens aliénés ou les indemnités qui lui sont dues. La femme, pour ses reprises, n'est alors qu'une *créancière comme une autre,* et vient en concurrence avec les autres créanciers de la communauté.

2° *Partage de l'actif commun.* — Quand les époux ont effectué leurs prélèvements ou rapporté les sommes qu'ils doivent à la communauté, il ne reste plus qu'*à partager cette masse en deux parts égales* (art. 1474).

Il y a des cas où les apports et les bénéfices des conjoints sont si différents que le partage en parts égales apparaît comme une injustice. Il importe de comprendre quel est le caractère juridique des avantages que l'un des époux retirera de ces inégalités.

Tout d'abord, la loi décide (art. 1527) que « *les simples bénéfices résultant des travaux communs et des économies faites sur les revenus respectifs quoique inégaux des deux époux* » ... ne doivent jamais être considérés comme des *libéralités.* Il est clair cependant que, si l'un des époux exerce seul une profession lucrative dont les fruits enrichissent la communauté ou que si l'un d'eux possède seul des biens immobiliers considérables dont les revenus s'accumulent dans la communauté, l'autre conjoint, en prenant la moitié de ladite communauté, obtiendra un avantage de fait important. Mais cet avantage n'est pas considéré comme une donation. C'est que, en effet, par l'adoption du régime de communauté, les époux se sont proposés d'assurer la subsistance de la famille *au moyen* de leurs revenus et des produits de leur travail, *si inégaux fussent-ils.* Ces produits et revenus étaient destinés à être dépensés ! L'accumulation des revenus épargnés, qui a constitué un reliquat de communauté, partageable entre époux lors de la liquidation, ne frustre en rien leurs personnes ou leurs familles respectives.

Pour ce partage par moitié entre les époux divorcés, on suit les règles générales qui ont trait au partage des successions (art. 1476). Parmi les règles du partage des successions qui sont applicables au partage de la communauté figurent celles relatives aux *effets de partage.* Le partage de la communauté est donc, comme celui de succession, simplement *déclaratif* de propriété. En d'autres termes, il rétroagit. Mais, à quelle époque ? Tous les juristes répondent : au jour où l'indivision a pris naissance. Ce principe dont le législateur fait l'application en matière de succession (art. 883) doit s'appliquer au partage de la communauté. Le difficile est de fixer l'époque à laquelle remonte l'indivision entre les époux relativement aux biens communs.

Les juristes qui reconnaissent à la communauté *la personnalité civile* font remonter l'indivision entre les époux au jour de la dissolution de la communauté seulement, et, par suite, ne font rétroagir le partage qu'à cette époque. Pour eux, la communauté était, jusque-là, *propriétaire,* et les époux ne le deviennent personnellement que du jour où la personne morale a cessé d'exister, i. e. du jour de la dissolution.

Pour les juristes qui pensent que la communauté n'est pas une personne morale distincte de la personne des époux, mais qu'elle n'est autre chose que les époux associés, l'indivision des biens communs est considérée comme prenant naissance entre les époux le jour où ces biens entrent dans la communauté et, par suite, ils font rétroagir les effets du partage à cette époque, qui peut ne pas être la même pour tous les biens. Chaque époux serait donc considéré ici comme ayant été *seul* propriétaire des

effets mis dans son lot par le partage, à dater du jour où ces biens sont entrés dans la communauté et, par conséquent, l'autre époux serait réputé n'en avoir jamais eu la propriété pendant toute la durée de l'indivision.

Cependant l'effet rétroactif du partage est moins énergique ici qu'en matière de succession : il n'empêche pas la femme d'être tenue de respecter, sur les effets mis dans son lot, les actes accomplis par le mari dans la limite de ses pouvoirs comme chef de la communauté. L'acceptation de la femme implique en effet la ratification de tous les actes accomplis par le mari comme chef de la communauté, à l'exception de ceux qui auraient été faits en fraude de ses droits. Il n'empêche pas non plus de tomber dans la masse partageable les *fruits* des biens de communauté échus ou perçus dans l'intervalle écoulé entre la dissolution et le partage.

Remarquons, en terminant, que la règle imposant le partage par moitié des biens communs comporte deux exceptions prévues par les art. 1475 et 1477. La première exception envisage l'hypothèse où la communauté est dissoute par la mort de la femme, alors que celle-ci laisse plusieurs héritiers. Ces héritiers sont libres d'accepter ou de répudier la communauté de son chef (art. 1453-1466). S'ils refusent, unanimement ou non, la part de la femme ira au mari totalement ou non. — Dans la seconde exception, la loi prévoit le cas où l'un des époux aurait « *diverti ou recélé quelques effets de la communauté* ». En ce cas, il serait « *privé de sa portion dans lesdits effets* ». Divertir ou recéler un effet de la communauté, c'est le dissimuler frauduleusement. Le seul fait de commettre, dans l'inventaire qui prépare la liquidation, *une omission malicieuse*, constitue un divertissement. La loi donnera donc tort à la femme qui, sous le prétexte qu'elle a apporté à la communauté la totalité des biens communs partageables, en soustrairait une portion entre la demande en divorce et la liquidation. Non seulement la femme serait contrainte de rapporter à la masse ce qu'elle en a distrait, mais elle serait « *privée de sa portion dans lesdits effets* » : la loi du talion lui serait appliquée !

3° *Règlement du passif commun.* — C'est uniquement du passif de la *communauté dissoute* que nous nous occuperons ici. Il s'agit de savoir dans quelle mesure chaque époux est tenu de répondre aux poursuites des créanciers de la communauté aujourd'hui dissoute : il peut se faire que ce soit pour plus de la moitié !

La loi répartit entre les époux le passif de la communauté dissoute dans la même proportion que l'actif : « *Les dettes de la communauté sont pour moitié à la charge de chacun des époux ou de leurs héritiers* » (art. 1482).

Toutefois, le principe de la contribution pour la moitié reçoit une restriction grave, en ce qui concerne la femme, grâce au *bénéfice d'émolument*, qui lui permet de ne supporter les dettes de la communauté que dans la proportion du profit qu'elle en retire (art. 1483).

Par ailleurs, le mari peut être contraint de payer pour le tout, même après dissolution de la communauté, ses dettes mobilières *antérieures* au mariage, tombées dans la communauté aux termes de l'art. 1409-1°. Il est tenu *de même* au paiement des dettes qu'il a contractées *pendant* le cours du mariage, bien qu'elles soient mises à la charge de la communauté par l'art. 1409-2°. Le mari pourra donc être poursuivi *pour la totalité des dettes de la communauté procédant de son chef*. Quant à la femme, elle ne pourra être poursuivie à raison de ces mêmes dettes, que pour la moitié seulement. Mais, si la totalité des dettes de la communauté procède de la femme, c'est alors celle-ci qui peut être contrainte de tout payer (art. 1486). Cette règle s'applique spécialement :

— aux dettes mobilières de la femme antérieures au mariage ;

— aux dettes contractées par la femme pendant le mariage, même avec l'autorisation de son mari. La femme pourra donc être poursuivie pour la totalité des dettes de la communauté procédant de son chef. En cette hypothèse, le mari ne pourrait être poursuivi que pour la moitié des dettes de sa femme.

Quant aux dettes contractées par les deux époux, soit conjointement, soit solidairement, le législateur est un peu moins précis. S'il n'y a pas de difficulté en ce qui concerne les dettes contractées solidairement par les époux, l'un et l'autre pouvant alors être poursuivis *pour la totalité*, soit pendant la communauté, soit après sa dissolution, la loi est moins absolue quand il s'agit des dettes contractées conjointement, sans expression de solidarité, pendant la durée du mariage. Très certainement, en cette hypothèse, la femme ne peut être poursuivie que pour la moitié : « *La femme, même personnellement obligée pour une dette de communauté, ne peut être poursuivie que pour la moitié de cette dette, à moins que l'obligation ne soit solidaire* » (art. 1487). C'est le droit commun en matière d'obligation conjointe. Ce même droit inclinerait à affirmer que le mari n'est, lui aussi, tenu que pour la moitié. Néanmoins, les juristes affirment généralement qu'il peut être poursuivi *pour la totalité*, en raison de sa responsabilité relativement à toutes les dettes de la communauté. Aussi bien, si la femme est ici associée à l'engagement du mari, c'est beaucoup plus pour *fortifier* l'obligation contractée par celui-ci que pour la partager.

* *

En conclusion, et par manière de réponse directe aux questions posées par notre correspondant, nous laisserons la parole aux *moralistes*.

1° Le législateur humain peut légitimement imposer des obligations de conscience en créant des droits et des devoirs de stricte justice, pourvu qu'il respecte les lois naturelles et toutes celles qui dérivent d'une autorité supérieure à la sienne. En effet, toute loi légitime *doit* nécessairement par sa nature même, *lier les consciences* autant qu'il est nécessaire pour que le but que se propose légitimement le législateur puisse être assuré, sinon la loi n'est qu'un texte inopérant et inutile.

Les moralistes distinguent généralement entre *lois morales* et *lois pénales*. Les lois morales sont celles qui imposent une obligation directe en conscience, suivant la teneur même du texte de loi. Quant aux lois pénales, ce sont celles dont l'infraction ne constitue pas nécessairement une faute morale, encore qu'elle rende passible d'une peine. Il est donc inexact de considérer les lois pénales, soit comme des lois qui n'obligent personne — ce qui serait contradictoire — soit comme des lois au su-

jet desquelles le législateur laisse entièrement le choix entre l'observation de la loi ou l'acceptation de la peine. *Il existe certainement des obligations de conscience même au sujet des lois que l'on a coutume d'appeler « purement pénales ».* Ces obligations sauvegardent le concept même de loi et, bien que mitigées et partiellement indirectes, imposent réellement une attitude d'obéissance passive et suffisent pour que le but de la loi soit atteint en faveur du bien commun.

Pour tout ce qui concerne la législation que nous venons d'étudier, — mis à part tout jugement sur la loi du divorce, qui est à nos yeux un véritable fléau social, — on peut dire qu'elle est en soi légitime et équitable ; *l'on doit donc admettre qu'elle crée de plein droit les obligations de justice qu'elle énonce clairement.* Il s'agit d'ailleurs, ici, de *lois morales*. Dans l'esprit du législateur, cela ne fait aucun doute. « Les règles ou lois établies par le Droit public sont toujours *impératives*. Il en est de même de celles du Droit civil qui ont pour objet *les rapports de famille*, l'état des individus, la protection des incapables » [4]. D'autre part, une telle législation est indispensable aussi bien aux familles qu'à l'ordre public et aux tiers. Elle commente et précise les indices du Droit naturel et il serait dangereux pour la conscience des époux et pour le Bien commun de laisser entendre que, « ces lois n'étant que pénales, il est loisible de les transgresser », pourvu qu'on accepte la peine attachée à la transgression. Directement, cette législation s'adresse aux magistrats chargés de l'appliquer ; mais cela ne nous empêche pas d'affirmer qu'elle oblige en conscience, dans toute la mesure requise pour que soit atteint pratiquement le but poursuivi par le Législateur en faveur du Bien Commun.

2° *Avant sentence du juge*, il n'apparaît pas avec évidence que le but poursuivi, ici, par le législateur, en vue du Bien commun, exige une soumission *active* à toutes les dispositions légales tendant à créer un droit chez autrui. En effet, la communauté des biens meubles, fondée partiellement sur la faible valeur de ces biens, nous paraît, à l'heure présente, difficilement acceptable. On pourrait y voir un doute de droit. Est-ce à dire que ces dispositions puissent être considérées comme caduques ? Nullement. Cela signifie que, dans la circonstance, Paulette peut être autorisée à utiliser ce doute de droit dans le sens qui la favorise, mais en tenant compte des exigences des autres vertus et dans le respect du droit naturel. Ce qui, dans la pratique, l'autorise simplement à ne rien faire si, dans le partage de la masse commune, on s'est trompé à son avantage. « Peut-elle s'approprier le plus qu'elle peut ? » *Non !* Il y aurait alors *transgression active* de la loi et, tout compte fait, injustice à l'égard du mari, et injustice au sens strict, obligeant donc à restitution : il y aurait un vol. Que l'on veuille bien relire ce qui a été dit à propos du partage de l'actif commun. Par l'acceptation du régime de communauté, chacun des conjoints a fait abandon de ses meubles propres pour la subsistance de la famille. L'homme y a ajouté son travail quotidien et son salaire ; normalement, il a assuré à sa femme la nourriture, le vêtement, le logement, l'administration des biens de la communauté... Il a donc, lui aussi, enrichi la communauté et il serait injuste de ne voir en lui qu'un « profiteur » lors du partage de la masse active. C'est aussi pourquoi nous n'hésitons pas à qualifier « vol », le geste de Paulette qui « s'approprierait le plus possible, au-delà de la moitié qui lui revient légalement ».

3° *Après sentence du juge*, toute disposition légale favorable à Pierre oblige certainement en conscience et en stricte justice. Ici, en vertu de l'art. 252, dernier alinéa, la dissolution de la communauté remonte « au jour de la demande » en divorce. A dater de ce jour, le mari n'est plus seigneur et maître des biens communs, mais simple administrateur d'une masse indivise. Mais, à dater de ce jour, pas plus qu'antérieurement, la femme ne peut sans risques pour sa propre portion et sans injustice « divertir ou recéler » frauduleusement sur la part de son mari (art. 1477).

4° Quant à la dernière question posée par notre correspondant, il y a été amplement répondu dans la deuxième partie de notre développement.

P. S.

Q. — Au sujet de la censure encourue par la partie catholique qui donne son consentement matrimonial devant un ministre acatholique, Martin, dans son ouvrage *Le Mariage*, 5e éd., 1945, cite Cappello, et dit : « Qu'il y ait mariage ou qu'il n'y en ait pas, avant ou après, la partie catholique qui donne son consentement matrimonial devant un ministre acatholique, encourt la censure du can. 2319. Cf. Cappello, *De Censuris*, n. 360 ».

Voilà qui est absolu, et contraire à l'*Ami*, 11 janvier 1934, p. 31, où il est dit que la censure n'est pas encourue, s'il n'y a pas eu un mariage *facie ecclesiæ*, ni avant ni après.

Que faut-il croire ? A mon avis, l'*Ami* a raison, car, comme il le dit, en matière pénale, l'interprétation est absolument stricte. D'ailleurs, nous sommes ici *in dubio juris*, ce qui permettrait de s'en tenir à l'opinion la plus large qui est celle de l'*Ami*. D'autre part, Cimetier, *Consultations de droit canonique*, t. II, p. 304, est de l'avis de l'*Ami*.

R. — Question d'interprétation, donc, question d'équivoque. La plupart de ceux qui parlent — et beaucoup de ceux qui écrivent — d'interprétation d'une loi, prennent l'interprétation pour une opération qui, si elle ne détruit pas une loi gênante, — et une loi gêne toujours, — du moins la rend acceptable à la faiblesse humaine, et en diminue cette inopportunité qui exige la soumission et l'obéissance. Il semble à de nombreuses personnes que l'interprétation soit un moyen commode, et parfois légal, d'édulcorer la loi, sinon de l'éluder entièrement.

Or, ce n'est pas cela qu'est l'interprétation d'une loi.

D'abord, il convient de remarquer que l'interprétation d'une loi n'est pas fatale, ni toujours nécessaire. Nous avons une loi : donc interprétons-la. Non ; voyons simplement le sens et la portée de la loi. Le sens est-il clair ? Si la réponse est affirmative, il n'y a qu'une attitude à prendre : obéir à la loi. *Lex clara interpretatione non indiget.* C'est un principe. *Verba clara non admittunt interpretationem, nec voluntatis conjecturam :* c'en est un autre, qui ajoute au premier cette précision que, si les termes sont clairs, il n'y a pas lieu de cher-

[4] H. Capitant, *Cours Elémentaire de Droit Civil Français*, t. I, p. 8.

cher ce qu'a voulu dire, faire, ou obtenir, le législateur. Principes bien oubliés dans la commune pratique, et cet oubli est souvent cause d'erreurs.

A l'usage surtout de ceux qui se tiennent fortement en selle sur l'*odiosa sunt restringenda* — principe dont nous n'entendons, du reste, en rien diminuer la valeur, cf. can. 19, etc., et que nous appliquons, quand il y a lieu, dans son absolue rigueur — et qui en profitent pour l'adoucissement excessif de toute loi, pénale en particulier, nous dédions cet autre adage juridique : *Verba debent aliquid operari, etiam in odiosis et pœnalibus*. En voulez-vous un nouveau, incontestable lui aussi ? *Verba in legibus interpretandis non debent esse superflua*, et cela, même *in odiosis*.

C'est ce que veut faire comprendre, au fond, cet autre principe : *Dura lex, sed lex*. Même dure, redoutable, et gênante, la loi demeure une loi, c'est-à-dire l'ordre, donné pour toujours à la communauté qui lui est soumise, par le supérieur compétent : *Jussum promulgatumque rite legitimi Principis, communitati, ad perpetuum*.

Il n'est pas inutile, en nos temps où l'on recourt trop facilement à des expédients, de pensée ou d'action, qui permettent tant d'adoucissements à la vérité et à la justice, de rappeler ces principes.

Interpréter une loi, c'est donc, *quand il en est besoin*, en dire le sens et en déterminer la portée, avec la seule volonté et préoccupation d'en faire comprendre la signification, pour en assurer la parfaite obéissance.

Ceci établi, par la question de notre correspondant nous sommes placés en présence de deux canons, et de deux canons du Code. Nous ajoutons ces derniers mots, car les canons du Code ont des règle particulières, en plus des règles générales, d'interprétation.

Ainsi donc, deux canons du Code. Can. 1063, § 1 : « bien qu'il ait été obtenu dispense de l'empêchement de religion mixte, les époux ne peuvent, avant ou après le mariage conclu devant l'Eglise, aller trouver aussi, soit personnellement, soit par procureur, un ministre acatholique, en tant que ministre religieux, pour donner, ou renouveler, leur consentement matrimonial ».

Can. 2319, § 1 : « Sont soumis à l'excommunication *latæ sententiæ* réservée à l'Ordinaire, les catholiques :

1° qui contractent mariage devant un ministre acatholique, contre la prescription du can. 1063, § 1. »

Que dit le sens littéral et obvie de ces termes ?
1. Les mots : *bien qu'il ait été obtenu dispense*, n'excluent pas le cas où la dispense n'aurait pas été obtenue, soit qu'elle n'ait pas été demandée, soit que le supérieur l'ait refusée. Cette remarque a son importance, car elle influe déjà — et la fait en quelque sorte prévoir — sur la doctrine à adopter sur le point précis qui préoccupe notre correspondant. Il n'y a aucune vraisemblance à ce que le législateur ait supposé qu'un prêtre catholique se prêterait à la célébration d'un mariage mixte sans avoir en mains une dispense ; il paraît également bien invraisemblable qu'il n'ait visé ici que le seul cas où le mariage devant l'Eglise aurait réellement lieu. Ou bien le canon ne concerne que la circonstance où la dispense a été obtenue, ou bien il contient la possibilité de la non célébration du mariage. Or la permière partie de l'alternative est insoutenable dans le sens obvie du texte, qui n'aurait pas pu, en signification contraire, être rédigé comme il l'est.

On croira, sans doute, pouvoir nous faire l'objection que le droit prévoit bien des méfaits que peuvent perpétrer des clercs, même des plus élevés en dignité, même sur le point précis de l'administration des sacrements, cf. can. 2364 et suivants. Le can. 2364 atteindrait ainsi manifestement le curé qui admettrait au sacrement de mariage des conjoints que le droit ecclésiastique en écarte : *qui jure sive divino sive ecclesiastico eadem recipere probibentur ;* c'est tout à fait le cas du mariage interdit par l'empêchement de religion mixte et pour lequel il n'aurait pas été obtenu de dispense.

Mais l'objection est inopérante. Dans des lois pénales, comme c'est le cas des can. 2364 et suivants, le législateur est bien obligé de marquer cette possibilité de délits, sans quoi il n'atteindrait pas, et ne pourrait punir les infractions à ces lois. Mais il n'en est pas de même dans les autres lois, où il traite seulement, si l'on peut dire, des affaires courantes, *de communiter contingentibus*.

D'autre part, dans un canon comme le can. 1063, où il veut punir un délit en ordonnant l'abstention du curé, aurait-il cru nécessaire d'exclure le cas où, la dispense non obtenue, cette abstention s'impose encore plus obligatoirement, ou, en tout cas, plus normalement ?

D'où l'on doit conclure que Farrugia [1] s'exprime mal en disant : « après la dispense, est imposée... la prohibition à chacun des époux d'aller devant un ministre non catholique pour prêter ou renouveler le consentement matrimonial ». Les termes du canon ne permettent pas d'exclure de la défense le cas des conjoints qui n'auraient pas reçu la dispense.

Nous ne pouvons pas, non plus, consentir à l'opinion exprimée, même sous sa forme douteuse, par Cimetier [2]. Le canon ne suppose pas, normalement, que les conjoints ont obtenu dispense de l'empêchement. S'il en était ainsi, il y aurait, il devrait y avoir, dans le texte non pas *etsi ab Ecclesia obtenta sit dispensatio*, mais bien : *quando ab Ecclesia obtenta fuit dispensatio*, ou une formule équivalente, par exemple, *obtenta ab Ecclesia dispensatione*. Ces deux rédactions, différentes, ne peuvent avoir le même sens. Le législateur aurait pu, facilement, adopter la seconde, il ne l'a pas fait. *Lex, si voluisset, expressisset*. Mais ce que le législateur n'a pas pu faire, et n'a pas voulu, c'est que « bien que la dispense ait été accordée », signifie : « *dans le seul cas* où la dispense a été accordée ».

Nous sommes donc pleinement d'accord sur le point avec Cappello, qui tant dans son traité sur les censures [3], que dans son ouvrage sur le mariage [4], déclare qu'il n'importe en rien pour que la censure du can. 2319, § 1, n° 1 soit encourue, que la dispense ait été obtenue ou non, que le mariage soit célébré avec dispense ou sans dispense.

[1] *De matrim. et causis matrimonial.*, N° 134, éd. 1924, p. 258.

[2] *Consultations de droit can.*, 2e série, N° 631, p. 304.

[3] Tract. canon.-moral. de Censuris juxta cod. jur. can., ed. alt., N° 369, 3.

[4] *Tract. canon.-moral. de Sacramentis*, t. III, *De matrimonio*, N° 321, 2.

2. La dispense de religion mixte, *mixtæ religionis :* ces deux mots désignent-ils le seul empêchement que nous appelons strictement de *religion mixte*, ou bien la prohibition du canon est-elle applicable aussi au cas où il est besoin de la dispense de *disparité de culte ?* Nous pensons que le canon s'applique aux deux empêchements, et cela pour deux raisons. D'abord, parce que, dans une multitude de textes canoniques, il en est incontestablement ainsi, les deux empêchements allant de pair (mise à part la qualité de prohibant ou de dirimant). Encore dans Ballerini-Palmieri, les deux situations sont étudiées ensemble [5], à tel point même que rien ne permet — ce qui est fâcheux — au lecteur ignorant de cette particularité, ni dans l'en-tête des pages, ni dans la table des matières, de trouver rapidement dans l'ouvrage, l'étude sur l'empêchement de religion mixte.

Il faut noter, en second lieu, que les dispositions mêmes du Code forcent l'interprétation, en marquant que tout ce qui concerne la législation de l'empêchement de religion mixte doit également être entendu de la législation de l'empêchement de disparité de culte. Ainsi en décide clairement et directement le can. 1071 : « ce qui est prescrit sur les mariages mixtes dans les can. 1060-1064, doit être appliqué aux mariages à qui fait obstacle l'empêchement de disparité de culte ». Deux points sont spécialement à remarquer dans ce texte : le can. 1063 est nettement compris dans l'énumération, faite par le can. 1071, des can. 1060-1064. En second lieu, le terme *debent* du can. 1071 impose bien obligation et nécessité de l'application commune des canons à la pratique des deux empêchements.

Nous sommes ici complètement d'accord avec les théologiens les plus réputés, comme par exemple Ferreres [6] et Cappello, qui marque cependant une controverse à ce sujet [7]. Nous n'hésitons pas avec ce dernier auteur à déclarer que l'opinion plus vraie, *verior*, est celle que nous professons ensemble. Mais nous allons délibérément plus loin que lui, et nous pensons que cette opinion est vraie, *reduplicative ut sic, la seule vraie*. Nous avons en conséquence le regret de nous séparer de Cappello sur ce point — de minime détail, il est vrai — et pour employer ses propres termes, nous *osons*, nous, refuser toute probabilité à l'opinion qui nie que le can. 1063 trouve application dans le cas des mariages où est nécessaire la dispense de disparité de culte. Même si les auteurs que cite Cappello, comme acceptant ou proposant cette opinion, négative, étaient dignes de mention spéciale, — suivant l'expression de certains actes pontificaux, — nous ne ferions pas difficulté de déclarer que nous n'avons pas la notion de la probabilité d'une opinion contraire — directement, nettement, et expressément — à une prescription (*debent*) formulée en toutes lettres par le Code lui-même. Nous ne voyons pas comment pourrait être probable l'opinion qui déclare que ne doit pas être appliquée à un cas, ce que le Pontife Romain — car c'est bien lui qui parle et lui seul dans le Code — ordonne en termes clairs d'appliquer à ce cas. Le Pontife Romain ordonne, can. 1071, que le can. 1063 s'applique aux cas de mariages avec dispense de disparité de culte. Comment devant cet ordre, peut-il être probable que le can. 1063 ne s'applique pas à ces mariages ? Ce qui nous empêche de comprendre cette opinion, c'est sans doute la tradition qui veut que les canonistes augmentent l'autorité Pontificale, alors que les théologiens tendent à la restreindre. Cette observation n'est pas de nous, elle est consignée par le cardinal de Luca, dans son *Theatrum veritatis* [8].

Remarquons enfin que l'autorité ecclésiastique, au for externe, ne manquera pas — comme elle le doit, en vertu de ce can. 1071, — de tenir pour contractée, dans le cas d'un mariage avec dispense de disparité de culte, l'excommunication portée *ipso facto* par le can. 2319, § 1, n. 1. Que voilà dans le cas bien des querelles ressuscitées, et l'opinion probable, et, vraisemblablement, la non moins fameuse excommunication injuste ! Disons plutôt avec le vieux *pater Anchises : Dii, talem avertite casum !* [9]

3. Le fait interdit par le canon, c'est de se présenter à un ministre acatholique, ou plutôt la comparution devant un ministre acatholique faisant fonctions religieuses, pour prêter ou renouveler le consentement matrimonial.

Il s'agit d'une comparution. Mais il y a dans le texte le mot *adire*, et ce terme est entré dans l'histoire de l'interprétation canonique postérieure au Code. Il se trouve aussi dans le fameux canon 522. Il fit répandre pas mal d'encre. La Commission pontificale pour l'interprétation authentique des canons du Code fut ainsi amenée à déclarer, le 28 décembre 1927 [10], que le mot *adeat* ne devait pas être compris dans ce sens que la religieuse du can. 522 ne pouvait pas appeler le confesseur, par conséquent le faire aller lui-même au lieu destiné légitimement à la confession des femmes ou des religieuses. On ne voit donc pas pourquoi l'*Ami*, sept ans plus tard, voulait que l'emploi du même verbe *adire* eût cette conséquence que si le ministre acatholique se rendait à la maison des époux, pour entendre à leur demande, ou à la demande de l'un d'eux, cette prestation ou ce renouvellement du consentement matrimonial, la prohibition du can. 1063, § 1, n'aurait pas été enfreinte.

Il n'y a pas là, par la présente opinion, violation des règles de l'interprétation en matière odieuse, ni oubli du can. 2319, § 3, mais simple référence servant à déterminer la signification et la compréhension d'un mot.

C'est ce que voyait parfaitement le P. Cappello, en marquant que le délit pouvait être pleinement commis dans une demeure privée [1]. D'autres auteurs sont aussi de cet avis. C'est ainsi que le cas proposé par Payen (*De matrimonio in mission.*, Cas. 100), sur l'application du can. 1063, ne se comprendrait pas si la cérémonie religieuse ne pouvait avoir lieu que dans un édifice à destination strictement cultuelle.

Le canon parle de la comparution devant un ministre *acatholique*. On ne doit pas prendre ce qualificatif de acatholique, comme équivalent, sans plus, au terme *hérétique*. Sans nul doute tout héré-

[5] Ballerini-Palmieri, *Op. theolog. mor.*, t. VI, éd. Prati, 1892, N° 1067, sqq. du ch. III.
[6] *Compend. theol. moral.*, t. II, N° 1016, N. B., 1.
[7] *De censur.*, *loc. cit.*, 4.
[8] *Relat. Cur. Rom. foren.*, Disc. II, N° 25.
[9] *Aen*, III, 265.
[10] *Act. Apostol. Sed.*, 1928, p. 61, I, ad II.
[1] *De Cens. loc. cit.*, p. 320.

tique est un acatholique, mais la réciproque n'est pas vraie, tout *acatholique* n'est pas nécessairement un hérétique. Un infidèle n'est pas un hérétique, mais c'est assurément un acatholique. Il s'agit donc ici de tout ministre religieux qui n'est pas de la religion catholique, qui n'est pas en règle avec les prescriptions du culte catholique, de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, qu'il soit bouddhiste, féticiste, indépendant, janséniste, vieux-catholique, gnostique, protestant, zwinglien, luthérien, anabaptiste, etc., etc.

Encore là un point qui nous porterait — s'il en était besoin — à appliquer aux cas des mariages avec empêchement de disparité de culte, le can. 1063. Il est invraisemblable, en effet, qu'un mariage entre un catholique et une juive, par exemple, comporte un épilogue, ou un prologue, devant un ministre protestant, mais la question pourrait se poser pour le renouvellement, ou la prestation du consentement matrimonial devant le ministre juif, qui, sans être hérétique — s'il n'a jamais appartenu à la religion catholique et c'est le cas tout à fait normal — est certainement un ministre acatholique.

Pour qu'il y ait ministre, c'est-à-dire agent religieux, il faut qu'il y ait une secte religieuse au nom de qui agisse ce personnage. On peut envisager, sous ce rapport, une multitude de cas. Celui que tous entendront clairement, c'est celui des époux se présentant, même dans les pays où cela n'est pas légalement nécessaire, devant le maire, syndic ou gouverneur, etc. Ce ne sont pas là des ministres, ou agents religieux. La chose est claire. Mais il peut se rencontrer, à ce point de vue, des espèces où il sera obligatoire de consulter le Saint-Office.

Ce qui est également requis, pour qu'il existe et infraction du canon et application de la peine, c'est que le ministre religieux soit réellement considéré et agisse comme personnage accomplissant une fonction religieuse. C'est ce qu'exprime les mots : *uti sacris addictum*, faisant comme les fonctions de curé, ajoutent diverses Instructions du Saint-Office [2], *quasi parochi munere fungens*. Mais nul n'a mieux expliqué que Benoit XIV [3], le sens qu'il faut attribuer à ces termes : « si le ministre hérétique, *hæreticus ministellus*, était employé comme personne consacrée, qui entendrait exercer une cérémonie sacrée, et, par elle, attribuer la sainteté au contrat matrimonial ».

Ces mots et explications excluent évidemment toute action qui ne serait pas strictement religieuse dn personnage muni dans une secte de pouvoirs religieux. C'est ainsi que n'est pas visé par la prohibition du canon le cas de la comparution, soit nécessaire, soit volontaire, devant un officier de l'état-civil, quelque nom qu'il porte, à l'effet d'obtenir les conséquences civiles du mariage. Cette distinction, donnée nettement par les Instructions antérieures au Code, est passée dans le Code lui-même, can. 1063, § 3. Il n'y a là qu'un acte purement civil, comme dit le canon, même si dans certains pays on l'affuble du terme abusif de mariage.

L'acte interdit devant le ministre religieux ès qualité, c'est l'expression du consentement matrimonial. Il s'agit de la volonté de conclure un mariage, véritable, c'est-à-dire religieux, devant lui. Cette expression peut être la première concernant tel mariage, *ad matrioniale consensum præstandum ;* elle peut être une répétition, le mariage déjà conclu ailleurs, un renouvellement du consentement, *ad renovandum*. Mais il est nécessaire, pour qu'il n'y ait infraction à la prohibition, que cette expression soit un acte religieux. Dans le cas examiné par le P. Payen, auquel nous avons fait allusion plus haut, l'épouse catholique, pour ne pas déplaire à son mari, avait consenti, sous les conseils, du reste, d'un missionnaire prêtre catholique, à répondre au ministre hérétique, qui, n'accomplissant aucun rite religieux, l'interrogerait, au milieu du repas nuptial, sur son consentement : *que son consentement irrévocable était déjà donné*, sans plus. Le R. P. ne voit pas là, et à juste titre, *l'ombre d'un péché*, et croit même que l'on aurait pu aller plus loin dans la concession [4]. Ce cas peut servir d'exemple aux principes posés par le cardinal Gasparri [5]. Il ne serait ni interdit ni puni d'accepter même un interrogatoire qui ne serait accompagné d'aucun rite véritablement religieux, même si le ministre ou le conjoint acatholiques entendent agir religieusement.

4. Enfin, le dernier point, celui qui préoccupe le plus notre correspondant : le délit existe-t-il, interdit par le can. 1063, § 1 et frappé par le can. 2329, § 1, n. 1, lorsque le mariage n'a jamais lieu ?

Oui, et pour deux motifs.

En premier lieu, les termes mêmes du can. 1063, § 1, demandent la réponse affirmative. *Ante vel post matrimonium coram Ecclesia initum*. Est-ce que si le mariage catholique n'a jamais lieu, ces mots perdent leur sens ou en acquièrent un autre ? Evidemment non. Le sens est le même et le fait se réalise : *ante matrimonium*, si le mariage n'a jamais lieu. Ce sera toujours et sans contestation possible et clairement vrai : *ante matrimonium*. Plusieurs lecteurs sans doute trouveront l'explication trop simple ; mais l'interprétation d'une loi n'est pas nécessairement une opération alambiquée et compliquée à plaisir.

En second lieu, force est de remarquer que le can. 1063, § 1 est de droit ancien, c'est-à-dire au sens du can. 6, de droit antérieur au Code, et en vigueur au moment de la publication du Code. Il est temps de passer à l'interprétation du Code, suivant les règles spéciales que nous avons annoncées. Nous n'avons jusqu'ici examiné ce point précis que d'après la signification directe et obvie des termes.

Ainsi donc, d'après le can. 6, nn. 2, 3 et 4, la répétition et homologation du vieux droit, *jus vetus*, par le Code, oblige à interpréter le texte renouvelé et reproduit, comme l'était, avant le Code, ce droit lui-même.

Or, si nous parcourons les textes pontificaux qui ont créé ce droit, ou les Instructions ou décisions des SS. Congrégations, en particulier du Saint-Office, qui l'ont établi, expliqué, affirmé ou rap-

[2] *Ad Ep. Osnabrugen.*, 17 fév. 1864, Cf. Gasparri, *Cod. Jur. can. font.*, IV, N° 976, p. 248 ; — *Ad omn. Ep. Rit. Orient.*, 12 décembre 1888, 7., *Ibid.*, *loc. cit.*, N° 1112, p. 442.

[3] *De Syn. diœces.*, lib. VI, cap. VII, N° II. Nos lecteurs savent sans doute qu'il est peu de choses du droit canonique que l'on ne trouve dans le *De Synodo diœcesana* de l'illustre Pape et canoniste.

[4] *De matrim. in mission.*, *loc. cit.*

[5] *Tract. can. de Matrim.* t. I, 1932, N° 459.

pelé, nous y trouvons nettement marquée cette circonstance de la non célébration du mariage. La plupart de ces actes prévoient dans tous les cas la nécessité de relever des peines et censures encourues, ou d'imposer des pénitences à accomplir en réparation du délit, même lorsque, au moment de la perpétration de ce crime, la perspective de la célébration de mariage religieux devant l'Eglise (en raison de la validité du mariage illicite que n'atteignait pas dans sa validité la loi inexistante de la clandestinité) ne pouvait pas avoir lieu. Cette dernière particularité prouve surabondamment l'existence du délit et des censures indépendamment du fait du mariage devant l'Eglise. Nos lecteurs comprendront aisément que nous ne pouvons citer tous ces actes du Saint-Siège. Rappelons seulement les lettres du Saint-Office du 23 août 1877 [6], où il est spécifié que ceux qui ont contracté, sans cérémonie ecclésiastique un mariage mixte valide, peuvent être admis à la réception des sacrements, sans renouvellement du consentement — ce qui n'est pas nécessaire, puisque le mariage est valide — mais après les *cautiones* (cf. can. 1061, § 1, 2°) données. Toutefois, ajoute la Sup. S. Congregation, ces conjoints devraient recevoir l'absolution des censures encourues et accomplir les pénitences salutaires. s'ils avaient contracté mariage devant le ministre hérétique, *casu quo contraxerint coram ministro hæretico*. Le Saint-Office avait déjà donné la même règle à observer dans sa lettre au vicaire apostolique de Mysore du 26 novembre 1862 [7]. Doctrine et règle identiques ressortent des décisions de la Sup. S. Congrégation à propos de mariages entre catholiques et grecs schismatiques en Albanie, du 10 février 1892, ad 2 [8] ; au sujet de certains mariages en Prusse, du 11 mai 1892 [9]. Pareille prescription se trouve dans la décision du Saint-Office du 12 avril 1899, sur des cas de réconciliations et *sanationes in radice* en danger de mort : *prævia absolutione a censuris, si opus sit* [10].

Ce qui prouve que nous avons raison d'interpréter par le droit ancien le texte du can. 1063, § 1 — preuve du reste de pure surabondance — c'est ce que nous dit le cardinal Gasparri, dans l'édition postérieure au Code de son *De matrimonio*, sur la pratique actuelle de la Sup. S. Congrégation du Saint-Office. Le savant cardinal nous assure (*Tract. can. de matrim., ed. nova*, 1932, N° 365) que lorsque le Saint-Office dispense des empêchements de religion mixte et de disparité de culte [1], après la première condition des *cautiones* à donner, il en ajoute une seconde : « pourvu que ni avant ni après le mariage conclu devant le curé, les parties n'aillent pas trouver le ministre acatholique en tant que tel », ce qui est l'urgence et le rappel du can. 1063, § 1. Mais, ajoute le cardinal Gasparri, lorsque le mariage a déjà été célébré devant le ministre acatholique, avant que la dispense soit par lui impartie, le Saint-Office ajoute une troisième clause *de absolutione a censuris et de pœnitentia salutari*. Ceci ne se comprendrait pas si le délit ne pouvait pas être commis avant l'obtention de la dispense. Et le renvoi que fait à ce propos le cardinal Gasparri au n. 471 de son ouvrage — où il se contente de rappeler les peines portées au can. 2319, § 1, n. 1 contre les transgresseurs du can. 1063, § 1 — montre bien que nous entendons comme lui la valeur de la clause du Saint-Office.

A ce même N. 471, toujours après le Code, le cardinal nous assure que dans les indults accordés aux évêques pour la réconciliation des concubinaires — gens qui par conséquent n'ont pas obtenu de dispenses ni célébré de mariage — on ajoute encore et toujours (*semper*), la clause qui prévoit l'absolution de l'excommunication contractée, « si d'aventure mariage a été attenté devant le ministre acatholique » et cela en 1932, tout comme dans l'instruction aux évêques de Hanovre du 17 février 1864 et la réponse du Saint-Office du 2 mars 1842 ; la remarque est de l'auteur.

La cause est donc, et surabondamment, entendue : le délit est commis et l'excommunication encourue, même s'il n'y a pas de mariage devant l'Eglise. Les mots *ante vel post matrimonium coram Ecclesia initum* ne sont inscrits dans le texte de l'interdiction que pour empêcher une discussion ou décourager une excuse. Peu importe que l'on marque la priorité et l'importance que l'on veut bien reconnaître au mariage devant l'Eglise, en n'allant trouver le ministre acatholique qu'après la cérémonie catholique. Le fait que ne se contentant pas de la cérémonie hérétique ou hétérodoxe, le catholique, ou les deux conjoints, après cette cérémonie, vont contracter mariage devant l'Eglise catholique, n'innocente ni l'un ni l'autre. *Ante vel post matrimonium.*

Et si quelques tenants rigides de l'*odiosa sunt restringenda*, pensaient que notre interprétation n'était pas suffisamment restreinte, nous leur dédierons cette remarque : la défense du can. 1063, § 1 est faite aux *conjuges*. Mais ces mots désignent des époux, c'est-à-dire un homme et une femme unis par les liens du mariage. Avant de contracter en réalité le mariage, ils sont *sponsi*, non pas *conjuges*. Si donc on donnait au mot *conjuges* son sens strict, comme il convient *in odiosis*, on se mettrait en contradiction avec les autres termes de la loi même, et l'*ante matrimonium* du canon. Preuve donc qu'il y a limites, fût-ce en matière odieuse, à la restriction et à la stricte rigidité de signification des mots.

5. Disons enfin que bien que la défense atteigne les deux conjoints, la peine du can. 2319, § 1, n. 1, n'est portée que contre la partie catholique. Ainsi le P. Creusen remarque fort justement que si ce canon trouve application, le délit commis, la partie non catholique, si elle se convertissait, n'aurait pas à recevoir absolution, pas même *ad cautelam*, de cette censure [2]. Il est vrai que, dans le cas de conversion la partie non catholique, si elle était hérétique du moins ou schismatique, aurait de plus grandes soumissions à faire et de plus importantes absolutions à recevoir, cf. can. 2314. L'Eglise se contente

[6] Cf. Gasparri, *Cod. jur. can. Font.*, t. IV, N° 1052, p. 374 sq.

[7] *Ibid.*, N° 971, p. 243 sq.

[8] *Ibid.*, N° 1150, p. 473.

[9] *Ibid.*, N° 1154, p. 476.

[10] *Ibid.*, N° 1219, p. 513.

[1] Et ceci encore, soit dit en passant, prouve que nous avons raison, sans tenir compte d'une prétendue et non existante probabilité, d'assimiler le cas des deux empêchements par rapport aux can. 1063 et 2319.

[2] *Epit. Jur. Can.*, t. III, N° 518, éd. 1925, p. 268.

d'infliger ou d'imposer le nécessaire qui emporte et contient l'accessoire. Elle n'a pas coutume d'accabler les hérétiques, ni de les écraser d'une pluralité inopportune de censures.

Ainsi donc les apostats, les hérétiques, les schismatiques, et en un mot tous ceux qui auraient quitté l'Eglise avant cet agissement, ne seraient pas atteints par la censure, puisqu'ils ne sont plus catholiques au moment de l'acte incriminé et puni [3]. Par contre, il faut noter avec Chelodi [4], que le mot *catholici* du can. 2319 désigne les individualités converties à l'Eglise, et celles qui ont été baptisées dans une secte mais ont été élevées dans l'Eglise catholique.

6. Cette particularité entraîne une autre question. Le can. 2319, § 1, n. 1 aurait-il son application, si les conjoints qui se présentent devant le ministre acatholique étaient tous deux catholiques ? Non, certainement, comme le remarquent Cappello [5] et de Meester [6]. Le délit perpétré ne serait pas, en effet, dans le cas, celui que punit le canon qui atteint le mariage soumis à la nécessité de la dispense de religion mixte ou de disparité de culte. En cette matière odieuse, il n'est pas possible de juger d'après l'analogie des cas, ni même de faire intervenir l'*a fortiori* provenant de la plus grande malice et gravité du délit, comme le dit expressément le can. 2219, § 3. Ce n'est plus le cas du can. 1063, § 1, et une peine ne se transporte pas *de casu ad casum*.

C'est un principe qu'a oublié Cipollini, disant [7] que l'excommunication du can. 2319, § 1, serait encourue « à plus forte raison si... ce qui est plus criminel encore, les deux parties catholiques contractaient seulement devant le ministre acatholique ».

Cappello était tombé dans la même confusion dans la première édition de son commentaire sur les censures [8]. Il a réformé cette opinion dans la seconde édition de cet ouvrage, en 1925 [9], et même antérieurement dans son traité du mariage [10].

En ne soumettant pas à la peine spéciale du can. 2319 les deux conjoints catholiques qui attenteraient mariage devant le ministre acatholique, l'Eglise a pensé que ces délinquants se trouveraient assez punis soit par la nullité de leur mariage prétendu, si cette cérémonie acatholique était la seule, soit par la suspicion d'hérésie que comporte cette *communicatio in sacris*. Can. 2316, 1258 et 2315 [1].

Terminons en disant que si quelqu'un était tenté de trouver trop forte la peine portée *ipso facto* par le can. 2319, § 1, n. 1, contre les transgresseurs du can. 1063, § 1, nous l'inviterions à considérer l'extrême gravité de la *communicatio in sacris* que constitue l'infraction à la défense du can. 1063, § 1. L'Eglise y a attaché tant d'importance, qu'elle a cru pouvoir faire, pour l'éviter, des concessions qui nous paraissent, à bon droit, énormes. Elle a parfois sacrifié une partie des cautions requises, par des actes du Saint-Office du 21 juin 1912, du 2 août 1916 par exemple, et d'autres, soit pour le Chili [2], soit pour d'autres lieux [3]. Elle a ainsi admis la condition exigée par l'hérétique que les enfants de son propre sexe fussent élevés dans sa religion, pour empêcher la comparution, qu'elle considère plus répréhensible car il y a là une faute contre le droit divin, devant le ministre hérétique. Quoiqu'il en soit de la persistance de la valeur de ces concessions après le Code [4], le fait qu'elles ont existé marque l'extrême importance que l'Eglise attache à prévenir cet acte d'assentiment à l'hérésie, au schisme, ou à l'infidélié. « Alors, en vérité les catholiques paraîtraient reconnaître [le ministre hérétique] comme ministre légitime du Christ, et approuver le rite hérétique, et le professer » a écrit Benoit XIV (*op. et loc. cit.*), et l'Eglise n'a jamais varié sur ce point.

Q. — Dans les Litanies des Saints, on invoque *Sancte Gregori, Sancte Ambrosi*. Mais dans les bréviaires et les livres de chant, je trouve des accentuations contradictoires, l'accent étant placé tantôt sur la première, tantôt sur la seconde syllabe de ces deux noms. J'ai interrogé à ce sujet pour savoir qui a raison. Les réponses ne concordent pas. Pourtant il doit y avoir moyen d'en sortir avec certitude !

R. — Oui, il y a moyen d'en sortir, pourvu qu'on ne tienne pas à des habitudes locales ou récentes, et qu'on étudie la question avec un peu de méthode.

Ces deux mots sont de simples transcriptions du grec. Sauf indications historiques certaines du contraire, ils ont donc gardé l'accentuation telle qu'elle existait dans cette langue : Γρηγόριος (de γρήγορος, qui veille) ; Ἀμβρόσιος (simple transcription de l'adjectif ἀμβρόσιος, divin).

Interrogeons maintenant le latin. C'est la prosodie qui peut nous dire s'il y a eu déplacement de l'accent grec. Or nous avons la chance que ces deux noms propres ont été insérés dans des vers latins, ce qui détermine la quantité métrique de leurs syllabes et par le fait même la place de leur accent.

On lit dans Fortunat (IV, 2, 3) :

Et veneranda sacri testatur vita Gregori,

ce qui est un hexamètre impeccable. Quiconque possède les plus humbles rudiments de prosodie latine en conclut sans hésiter que la syllabe *go* de *Gregorius* est devenue une syllabe longue en latin, de brève qu'elle était en grec ; ce changement lui est survenu du fait même qu'elle était accentuée. L'accent tonique du mot *Gregorius* est donc sur la

[3] Cf. Sole, *De delict. et pœn.*, N° 330.

[4] *Jus pœn.*, N° 60, 4, note 1.

[5] *Op. et loc. cit.*, 4.

[6] *Jur. canon. et jur. canon.-civil. compendium*, t. III, part. II, N° 1819, n. 2.

[7] *De censur. lat. sent. juxta Cod. jur. canon.*, Taurini, 1925, N° 70, p. 166. Cf. *Ami*, 1926, p. 299 sq.

[8] *De censur. juxta Cod. Jur. Can.*, Taurini, 1919, N° 125.

[9] *Op. et loc. cit.*, 4. Nos lecteurs trouveront dans l'*Ami*, 1925, p. 301 sqq., le compte rendu de cette édition nouvelle, où nous avons loué précisément la refonte de la première édition. Nous pensons toujours le même bien de cet ouvrage, et il n'en a pas paru de meilleur et de plus complet, par conséquent de plus recommandable aux prêtres, depuis.

[10] *Tract. canon. moral. de Sacram.*, t. III, *De matrim.*, 1923, N° 321, 2.

[1] Cf. Chelodi, *Jus pœn.*, *loc. cit.*, note 2.

[2] Cf. Ferreres, *Cas. consc.*, t. II, N° 1046, N. B. 2°.

[3] Cf. Wernz-Vidal, *De matrim.*, 560 et notes ; Gasparri, *De matrim.*, éd. 3, N° 490.

[4] Cf. Ferreres, *Compend. theol. mor.*, t. II, N° 1016, note 3. — De Smet, *De sponsal. et matrim.*, NN. 111, 512. — Wernz-Vidal, *op. et loc. cit.*

syllabe *go*, pénultième longue dans *Gregori*, antépénultième longue suivie de deux brèves dans *Gregorius*.

Le nom d'*Ambrosius* était connu à Rome avant la littérature chrétienne, car on le trouve déjà dans Juvénal, où il donne cette fin d'hexamètre (VI, 77) :

... Ambrosiusque choraules.

A l'époque chrétienne, saint Paulin de Nole (371-406) le nomme également dans un hexamètre :

Quosque suo Deus Ambrosio post longa revelat Sæcula...

Voir aussi Fortunat, VIII, 6, 68 [1].

Donc, dans *Ambrosius*, la syllabe *bro*, brève en grec, est demeurée brève en latin, mais porte l'accent tonique en latin comme en grec. On doit donc dire, au nominatif, *Ambrosius*, avec accent sur *bro*.

Mais qu'en est-il du vocatif *Ambrosi*, qui nous intéresse seul dans les litanies ?

Il faut ici distinguer les époques. Chez les anciens Romains jusqu'au premier siècle après Jésus-Christ, le vocatif déplaçait l'accent tonique et on appelait *Valeri, Ovidi, Virgili*, en accentuant la première de ces trois syllabes. Mais Aulu-Gelle qui vivait au second siècle et qui nous donne ce renseignement (*Nuits att.*, XIII, 25) déclare que de son temps cet usage était périmé, qu'au vocatif l'accent ne se déplaçait plus, et qu'on le maintenait, dans les trois noms propres ci-dessus, sur la 2e syllabe, comme au nominatif [2].

Le latin ancien, fut-il cicéronien, est une forme de cette langue ; le latin des siècles postérieurs et spécialement le latin ecclésiastique en est une autre forme, non moins légitime. Il serait arbitraire, et un peu ridicule, de vouloir, comme au temps de la Renaissance, constamment corriger celui-ci par celui-là. Si donc nous voulons prononcer les noms de saint Grégoire et de saint Ambroise comme on les prononçait partout depuis le IIe siècle, comme on les prononçait spécialement dans les milieux chrétiens, comme ces deux Saints les prononçaient eux-mêmes, il faut, sans hésiter, les accentuer sur la 2e syllabe et réformer en conséquence les accentuations fautives qui se sont glissées, on ne sait pour quel motif, dans des bréviaires et des livres de chant récents.

LITURGIE

Q. — Dans mon église, le trône d'exposition du Saint-Sacrement est constitué par un dôme fixé à demeure sur le tabernacle du maître-autel. La croix de celui-ci s'y trouve en temps ordinaire, — ce qui, d'après Hébert (*Leçons de liturgie*, t. III c. XVI), n'est pas régulier, — et l'accès à ce trône n'est possible que par derrière l'autel. De là pour moi, dans la pratique, un certain nombre de difficultés. Je prie donc l'*Ami* de vouloir bien me donner la solution des questions suivantes :

1o Etant donné que, d'après Hébert (*op. cit.*, n. 509, note 6), « il serait inconvenant que, même pour une courte exposition, le Saint-Sacrement fût à découvert, alors que la croix serait sous un dais », comment faut-il procéder pour un simple salut avec l'ostensoir ? Doit-on alors placer ce dernier sous le dôme, à la place occupée habituellement par la croix ; ou bien peut-on le laisser sur la table de l'autel, en ayant soin de faire disparaître la croix pour la durée du salut ?

2o Est-il exact que, pour une longue exposition du Saint-Sacrement, le trône *ad hoc* — quand bien même il serait inamovible — et son support doivent être garnis de tentures blanches ?

3o A la messe d'exposition du Saint-Sacrement, le célébrant, après avoir communié sous les deux espèces, met dans l'ostensoir la seconde des deux grandes hosties consacrées par lui dans cette messe. Ce ne sera toutefois qu'après le dernier évangile que l'ostensoir sera placé sur le trône. — Supposé qu'il ne doive y avoir alors personne d'apte à ôter la croix posée sous le dôme :

a) Peut-on s'autoriser du décret du 2 septembre 1741, n. 2365, ad 1, — allégué par Hébert (*op. cit.*, n. 508, note 4), — pour célébrer cette messe d'exposition sans la présence d'une croix à l'autel ?

b) Ou bien ne serait-il pas permis de laisser toujours, au besoin, la croix sous le dôme, si une fois l'ostensoir y mis en place, elle devait se trouver complètement cachée par ce dernier ?

c) Au lieu de cela, serait-il préférable que, durant la célébration de la messe d'exposition, il y eût, sous le dôme, une croix assez légère pour qu'au moment voulu, le prêtre pût, d'une main, la retirer aisément, tandis que, de l'autre main, il exposerait l'ostensoir ?

4o Quand on est autorisé à célébrer la messe à l'autel où le Saint-Sacrement est publiquement exposé, — comme cela a lieu v. g. pour la reposition solennelle qui termine les Quarante-Heures proprement dites, — faut-il, ou non, pour cela une croix sur l'autel ? — Suivant Hébert (*op. cit.*, n. 508), on peut, à cet égard, suivre la coutume.

R. — Avant d'aborder les diverses questions formulées ci-dessus, l'*Ami* se voit dans la nécessité de rappeler à nouveau un point de liturgie qui domine la solution de la plupart d'entre elles. Voici le point dont il s'agit :

Destiné à abriter l'ostensoir lorsque le Saint-Sacrement est publiquement exposé pour un certain temps, le trône d'exposition ne peut recevoir à aucun moment la croix de l'autel. Cela ressort des décisions formelles de la S. C. des Rites en date du 2 juin 1883, n. 3576, ad 3 [1], et du 11 juin 1904, n. 4136, ad 2 [2]. Or, supposé qu'un édicule, — dais, clocheton ou dôme, — vienne à être érigé à demeure sur le tabernacle, il sera bien difficile de trouver ailleurs que là une place pour la croix de l'autel. Aussi la S. C. des Rites a-t-elle refusé de souscrire à un tel état de choses (27 mai 1911, n. 4268, ad 4 [3]).

Des deux prohibitions connexes contenues dans ces décrets, Mgr de Conny avait donné un commentaire avant la lettre : « Quand on expose le Saint-Sacrement, — écrivait-il en 1873 [4], — on le

[1] Ces citations et références sont empruntées au *Thesaurus poeticus linguæ latinæ*, de Quicherat.

[2] Voir là-dessus EMMANUELIS ALVARI, S. J., *De Institutione grammatica libri tres*, éd. de Paris, 1859 ; In-4, p. 527, no 568. « *Valeri, Ovidi, Virgili* vocandi casu pronuntiabant Romani primâ acutâ, Nigidii atque Ciceronis ætate ; sed Aulus Gellius cœterique ejus æquales penultimam acuebant. Mutatur itaque accentûs ratio progrediente tempore, nemoque miretur si hodie Ambrosi, Gregori, Gervasi, Protasi eâdem penultimâ longâ efferunt viri pii. »

[1] Voir dans l'*Ami* de 1933, p. 443, col. 1, le sommaire de ce décret.

[2] Ce décret a été reproduit par l'*Ami* en 1932, p. 256, col. 2.

[3] On trouvera dans l'*Ami* de 1924, p. 447, col. 2, ad III, le texte de la réponse de la S. C. des Rites.

[4] *Les cérémonies de l'Eglise expliquées aux fidèles*, p. 111, note 1.

place sous un appareil équivalent à un dais. Dans certaines églises, on a constitué pour cela quelque chose de permanent, sous lequel on place le crucifix ordinairement, et le Saint-Sacrement quand celui-ci doit être ainsi montré. Mais c'est là une invention maladroite. Dès lors que cette espèce de dais demeure toujours et sert pour un simple crucifix, il ne rend pas à la sainte Eucharistie cet honneur spécial et extraordinaire qui devrait accompagner et faire ressortir son exposition [5]. »

Parvînt-on, du reste, à ménager une autre place à la croix de l'autel, la permanence du trône d'exposition sur le tabernacle n'en deviendrait pas pour autant tolérable. D'une part, en effet, le tabernacle serait fâcheusement réduit ainsi à l'état habituel de socle. D'autre part, en ce qui concerne la croix elle-même, il y aurait encore un double inconvénient, que signalent les *Ephemerides liturgicæ* en ces termes [6] : « Procul dubio thronus expositionis in altare permanenter non est retinendus, nam impedit quominus statui queat crux cum imagine Crucifixi, satis ampla, in suo loco dignori inter candelabra. » Et la même revue de conclure : « Continua permanentia throni [expositionis] super altari tempore vesperarum et missæ solemnis, etiam pontificalis, est verus abusus omnino a rectoribus ecclesiarum removendus ». Il n'est peut-être pas toujours très difficile de supprimer cet abus.

Voici maintenant la réponse à chacune des questions :

Ad I. Toutes les fois que le Saint-Sacrement se trouve dans l'ostensoir pour un temps très court, v. g. pour un simple « salut », ce n'est pas sur son trône, mais sur la table même de l'autel, — recouverte de nappes comme à l'ordinaire, puis garnie d'un corporal complètement déployé, — qu'il doit être exposé. Cela se déduit de certaines prescriptions du Cérémonial des évêques (l. II, c. XXXIII, n. 24 et 27), du Rituel romain (tit. IX, c. V, n. 5) et de l'Instruction Clémentine (§ XXX) [7].

Quant à la croix de l'autel, si sa présence sous le dais ou baldaquin d'honneur destiné à abriter le Saint-Sacrement exposé est anormale pendant le « salut », elle ne l'est pas moins le reste du temps (cf. S. R. C., décrets précités n. 3576, ad 3 ; n. 4136, ad 2 ; n. 4268, ad 4). Le premier soin qui s'impose au recteur de l'église le cas échéant, est de veiller à ce que la place de la croix de l'autel soit toujours hors de ce dais [8].

Ad II. Il est conforme à la tradition que le trône d'exposition du Saint-Sacrement soit orné de tentures [9].

Que ces tentures doivent être de couleur blanche, cela ressort déjà *a pari* de ce que telle est la couleur requise pour le dais portatif et pour l'*ombrellino* sous lesquels on transporte le Saint-Sacrement d'un endroit à un autre (cf. Cérém. des év., l. I, c. XIV, n. 1 ; l. II, c, XXIII, n. 3, et c. XXXIII, n. 14 ; *Mem. rit.*, tit. IV, c. I, et tit. V, c. I), et, de même, pour le parement et pour le conopée de l'autel où le Saint-Sacrement est publiquement exposé (cf. S. R. C., 9 juill. 1678, n. 1615, ad 7 ; 19 déc. 1829, n. 2673). Il y a plus : l'*Instruction Clémentine* (§ V), prescrit nettement la couleur blanche pour le trône d'exposition du Saint-Sacrement lors des prières des Quarante-Heures : « Super altare prædictum [expositionis] et in eminenti situ sit tabernaculum, sive thronus cum baldachino proportionato *albi coloris...* »

Ad III. *a*) Pour la célébration de la messe, il doit y avoir, sur le milieu de l'autel, une croix bien apparente, avec image du divin Crucifié (cf. Missel, *Rubr. gen.*, tit. XX, et *Ritus servand.*, tit. II, n. 2 ; Cérém. des év., l. I, c. XII, n. 11). C'est là, à n'en pas douter, une règle stricte : « Illud, — dit Benoît XIV, — permittere nullatenus possumus, quod missæ sacrificium in his altaribus celebretur, quæ careant imagine Crucifixi... : id enim alienum est a legibus et institutis Ecclesiæ, quæ in rubricis aliisque ecclesiasticis sanctionibus continentur... » (Constit. *Accepimus*, 16 juill. 1746).

Une exception pourtant est admise en faveur des églises où la coutume existe de ne mettre pas de croix à l'autel, pour la messe célébrée tout entière devant le Saint-Sacrement publiquement exposé (S. R. C., 2 sept. 1741, n. 2365, ad 1 [voir ci-dessous, ad IV]). Mais on n'est pas autorisé par là à s'abstenir de mettre une croix sur l'autel, pour la messe, lorsque l'exposition publique du Saint-Sacrement doit y avoir lieu seulement après la communion.

b) Prohibée en tout temps, la présence d'une croix sous le dais d'exposition serait doublement intolérable, si le Saint-Sacrement se trouvait alors là dans l'ostensoir, la croix fût-elle plus ou moins parfaitement cachée par ce dernier. Le trône d'exposition du Saint-Sacrement est à assimiler au tabernacle eucharistique [10]. Or, celui-ci ne peut licitement abriter rien d'autre que les vases sacrés contenant encore les saintes espèces : « Tabernaculum [Ssmæ Eucharistiæ] sit ab omni alia re vacuum » (cf. *Codex*, can. 1269, § 2 ; Rituel, tit. IV, c. I, n. 6).

c) Etant donné ce qui précède, la meilleure solution de la difficulté pratique indiquée par notre consultant paraît être de placer, — non pas sous le dais d'exposition, mais v. g. un peu en avant de ce même dais, — une croix assez légère pour être aisément retirée par le prêtre, au moment où il exposera le Saint-Sacrement.

[5] Cf. Barbier de Montault, *Traité de la construction... des églises*, t. I, p. 199 ; — Mallet, *L'art chrétien*, p. 173-174.

[6] *Ephem. liturg.* t. XXVIII (1914), p. 223.

[7] Ce n'est pas, non plus, sur un « thabor » (cf. Barbier de Montault, *op. cit.*, t. I, p. 199 ; — *Ami* 1932, p. 622, col. 2 ; 1933, p. 364-366).

[8] A cet effet et en attendant l'enlèvement définitif du trône d'exposition, la plate-forme de ce dernier pourrait v. g. être provisoirement prolongée en avant, de manière à constituer une sorte de petite console apte à porter la croix.

[9] Voir dans l'*Ami* de 1933 (p. 364, col. 2, et p. 365, col. 1) la description du type classique du trône d'exposition. — « Le dais au-dessus du trône, c'est une sorte de manteau royal recouvrant le siège, et de même ordre et de même signification que le manteau jeté sur les épaules, pour abriter immédiatement la personne. » (De Conny, *op. cit.*, p. 42).

Vu les réponses de la S. C. des Rites relatives aux parois intérieures du tabernacle et jusqu'à décision contraire, il semble que, malgré la haute convenance de tentures au trône d'exposition, un appareil mobile — niche ou dôme — en métal doré pourrait néanmoins suffire tel quel.

[10] Remarquer d'ailleurs l'expression employé au § V de l'*Instruction Clémentine* : « tabernaculum, sive thronus cum baldachino » (voir ci-dessus, ad II).

Ad IV. Sur ce point, l'enseignement d'Hébert (*loc. cit.*) est conforme à la décision rendue par la S. C. des Rites le 2 septembre 1741, n. 2365, ad 1, et dont voici le sommaire : « Crux in altari, ubi est publice expositum Ssmum Sacramentum, tempore missæ sacrificii collocari potest : hoc tamen non est de præcepto ; et quælibet ecclesia relinquenda est in sua praxi [11]. »

Après avoir donné un aperçu des débats qui avaient précédé cette décision, Benoît XIV écrit : « Satis commendari non possunt ea quæ prudenter sapienterque decreta fuerunt a prædicta S. R. C., nempe, ut quælibet ecclesia vel diœcesis suam retineat consuetudinem ; ita ut nihil immutetur in ea diœcesi, ubi crux in altari constitui solet dum missa celebratur, etiamsi sacra Eucharistia publice prostet : neque nova disciplina excitetur in ea diœcesi, ubi contraria hujusce rei consuetudo jampridem invaluerit. » (*Constit. cit.*).

Q. — 1° Dans le diocèse où je réside, la cathédrale a été sérieusement touchée en juin 1944 par les bombardements aériens ; la voûte s'est effondrée, et même, sur un des bas-côtés, le mur d'une travée s'est effondré jusqu'au sol. Pendant deux ans, il a fallu faire ailleurs les offices. Maintenant, une partie de l'édifice est recouverte, et un mur la sépare de la partie ruinée.

Il me semble bien que cette pauvre cathédrale a perdu sa consécration, d'autant que son autel majeur a été détruit. Tel est aussi l'avis d'un professeur de liturgie auquel j'avais écrit, et qui s'est appuyé sur des décrets rendus par la S. C. des Rites pour des cas analogues. — L'*Ordo* diocésain n'en continue pas moins de mentionner, au quantième d'autrefois, la Dédicace de l'église cathédrale. *Quid ?*

2° En 1946, la fête du Patron du diocèse, transférée alors au lendemain du dimanche de la Trinité, se trouvait en concurrence avec cette dernière fête. Dans l'*Ordo* diocésain, il y avait pour le soir du même dimanche : *In II Vesp. : Com. 1° seq., 2° Dom.*

N'aurait-il pas dû plutôt y avoir : *Vesp. de seq. : Com. 1° præced., 2° Dom. ?* — En effet, si je ne m'abuse, la solennité de la fête est ici à considérer avant la dignité de la personne. Or, bien que les deux fêtes concurrentes fussent de même rite, cependant celle du Patron, en raison de son octave, était, sans contredit, la plus solennelle.

Seuls les religieux qui avaient un calendrier propre et qui résidaient dans le diocèse, pouvaient, ce soir-là, suivre tel quel l'*Ordo* diocésain, car n'ayant pas à faire l'octave du Patron, c'était d'après la dignité comparée des personnes en cause qu'ils devaient régler la préséance réciproque des deux fêtes.

R. — Ad I. *a*) Il est certain que, dans une église consacrée, l'exécration [1] du maître-autel, ou, même, de tous les autels, n'entraîne pas *ipso facto* celle de l'église elle-même.

Déjà, naguère, cela pouvait se déduire du fait que la S. C. des Rites avait expressément reconnu la validité de la consécration d'une église, alors que, dans le cours de la fonction liturgique, la consécration de l'autel eût été nulle [2] ou, même, explicitement omise (cf. S. R. C., 17 juin 1843, n. 2862, ad 2 ; 19 mai 1896, n. 3907, ad 1). Voici v. g. de quelle façon on argumentait à ce sujet : « Licet ecclesia consecrari nequeat quin simul consecretur altare, tamen duæ consecrationes sunt essentialiter distinctæ, et ideo sicut ecclesiæ consecratio exsistere potest sine consecratione altaris majoris [3], ita sine eadem potest perdurare. » (Gasparri, *Tract. can. de Ssma Eucharistia*, 1897, t. I, p. 127, n. 185)

La conclusion que l'on s'efforçait ainsi de faire adopter s'impose aujourd'hui à tous, énoncée qu'elle est dans le *Codex* (can. 1200, § 4) : « Exsecratio ecclesiæ non secumfert exsecrationem altarium sive immobilium sive mobilium ; et vice-versa. »

Par conséquent, pour décider si, par suite des graves dégâts qu'elle a subis, la cathédrale dont parle notre consultant a perdu sa consécration, il n'y a pas à mettre en ligne de compte le fait de l'exécration de son maître-autel.

b) La consécration d'une église, — tout comme sa bénédiction, — porte principalement sur ses murs, dont elle affecte la structure intime [4]. Aussi n'est-ce pas n'importe quelle destruction qui a pour effet nécessaire et immédiat l'exécration d'une église [5] ; mais celle-ci ne perd de la sorte son caractère sacré que si elle est totalement détruite, ou encore si la plus grande partie — et donc plus de la moitié — de l'ensemble de ses murs est tombée : « Consecrationem vel benedictionem ecclesia non amittit, nisi tota destructa fuerit, vel major parietum pars corruerit... » (*Codex*, can. 1170. Cf. Benoît XIV, epist. *Jam inde*, 12 mai 1756, § 7 et 13 ; S. R. C., 4 sept. 1875, n. 3372, ad 2).

Pour la cathédrale dont il s'agit, la question qui se pose est en réalité celle-ci : Y a-t-il eu un moment où, de l'ensemble des murs la partie écroulée était plus considérable que celle qui restait alors debout ? Personne n'est plus qualifié que l'entrepreneur de maçonnerie ou l'architecte lui-même pour fournir à ce sujet une réponse décisive [6].

c) Supposé que, de la réponse obtenue on puisse et l'on doive conclure à la permanence de l'état de consécration de l'église cathédrale, il n'y aura alors, en ce qui concerne l'anniversaire de la Dédicace de cette même église, aucune modification à introduire dans les indications données jusqu'à présent par l'Ordo du diocèse.

Au contraire, en cas d'exécration certaine de la cathédrale, on ne pourrait, — tant que les choses demeureraient en l'état [7], — ni célébrer le susdit

[11] *Decreta authentica Congregationis Sacror. Rituum*, t. v, p. 133.

[1] Le mot *exécration* est pris ici dans le sens qu'a en droit canonique, le mot *exsecratio*, savoir : perte ou privation du caractère sacré, et donc retour à la condition de chose profane.

[2] V. g. parce qu'au lieu d'être monolithe, la table de l'autel était formée de pierres juxtaposées. Tel était précisément le cas envisagé dans le décret n. 2862 de la S R. C.

[3] L'auteur eût même pu dire : « ...sine consecratione ullius altaris ».

[4] « ...Consecratio a sacris canonibus censetur velut adhærere parietibus ecclesiæ ad similitudinem characteris qui animæ fidelis consecrati imprimitur. » (Santi - Leitner, *Prælectiones juris canonici*, l. III, tit. XL, n. 5).

[5] « Si solum ecclesiæ tectum innovetur, aut tota incrustatio parietum abradatur (décr. 3545 ; 3907, 2 ; 3962, 1) aut minor pars murorum corruerit (decr. 3326, 1), non est exsecrata ecclesia. » (Callewaert, *De Missalis Romani liturgia*, sect. I, n. 416). — Il est encore une autre cause d'exécration d'une église, savoir : la désaffectation officielle de cette dernière par décret de l'Ordinaire du lieu (cf. can. 1170 et 1187). Nous n'avons pas à nous en occuper présentement.

[6] Cf. *Ami* 1923, p. 420-423 ; — 1924, p. 647, col. 2, ad V.

[7] C'est-à-dire : jusqu'à nouvelle consécration, pour ce qui est de la fête de la Dédicace ; — jusqu'à nouvelle consécration ou bénédiction solennelle, pour ce qui est de la fête du Titulaire.

anniversaire (cf. S. R. C., 15 sept. 1815, n. 2567, ad 1, et 27 févr. 1847, n. 2934, ad 1 *b*), ni faire la fête du Titulaire de la cathédrale *en tant que tel* (cf. S. R. C., 27 févr. 1847, n. 2934, ad 1, *a*, et 21 juill. 1855, n. 3033, ad 1).

Ad II. Notre consultant n'a point pris garde à l'avertissement très important qui, au titre II des Nouvelles rubriques du Bréviaire, précède l'énumération des notes ou caractères de précellence relative des fêtes.

Il y est stipulé, entre autres choses, que les fêtes primaires célébrées dans l'Eglise universelle sous le titre double de 1re classe doivent toujours être préférées à n'importe quelle fête particulière : « ...cauto semper quod festa duplicia I classis primaria universalis Ecclesiæ præferuntur cuilibet festo particulari » (n. 1) [8].

Or, la fête de la T. Ste Trinité est, dans l'Eglise universelle, une fête primaire du rite double de 1re classe (cf. Nouv. rubr. du Brév., *duæ tabellæ*...). Par conséquent, dans la concurrence active de cette fête avec v. g. celle du Patron principal du lieu, on doit célébrer les secondes vêpres de la T. Ste Trinité, avec mémoire de la fête suivante et du dimanche occurent (comme l'avait indiqué l'Ordo diocésain allégué).

Q. — L'*Ordo* des Carmes marque au 30 décembre, sous le rite double, la fête de S. Denis, pape et confesseur : messe *Si diligis me*, préface des apôtres.

1° Comme, à cette même date, on fait dans l'Eglise universelle l'office du sixième jour de l'octave de Noël, — commémoré d'ailleurs à l'office de S. Denis, — peut-on, dans les chapelles de l'Ordre, célébrer des messes privées de cette même octave, avec commémoraison seulement de S. Denis ?

2° Si oui, quelle préface prendre pour ces messes ?

R. — Ad I. A première vue, il pourrait sembler que les Nouvelles rubriques du Missel justifient une réponse affirmative. On y lit au titre IV, n. 4 : « De festis duplicibus majoribus vel minoribus aut *semiduplicibus*, quæ perpetuo vel accidentaliter impediantur, dici possunt missæ etiam privatæ ad libitum sacerdotis ; dummodo officium impediens non fuerit duplex I vel II classis, dominica quævis, licet... quoad officium reposita... » Dès lors que l'office du sixième jour dans l'octave de Noël est du rite semi-double, la rubrique précitée ne permet-elle pas, — quand cet office se trouve empêché par l'occurence, non du dimanche, mais de quelque fête particulière de rite double majeur ou mineur, — de célébrer de ladite octave une ou plusieurs messes non conventuelles ?

Ce serait une erreur de le croire. Ce n'est pas, en effet, de n'importe quel office double majeur, double mineur ou semi-double, mais uniquement de *fêtes* dotées de l'un de ces mêmes rites, que la rubrique prévoit l'empêchement, soit perpétuel, soit accidentel. Or, — ainsi que des liturgistes en ont fait la remarque [1], — le mot « *fêtes* » est à prendre ici dans son sens strictement propre et ne saurait s'entendre également de jours *infra octavam.*

Il s'ensuit que, dans les églises ou chapelles dans lesquelles, le 30 décembre, on célèbre sous le rite double mineur la fête particulière de S. Denis, pape et confesseur, il n'est loisible à aucun prêtre de célébrer, s'il lui plaît, la messe du sixième jour dans l'octave de Noël [2].

Ad II. Etant donnée la réponse ci-dessus *ad I*, la seconde des questions posées par notre consultant n'a plus de raison d'être.

Elle nous permettra, du moins, de rectifier sur un point l'*Ordo* suivi par lui. C'est par erreur que cet *Ordo* assigne la préface des *apôtres* à la messe du pape S. Denis célébrée le 30 décembre, car, ce jour-là, on est tenu de dire la préface de *Noël.* Cela ressort clairement de la rubrique placée en tête de la préface (*sine cantu*) de Noël : « ... 2. Dicitur etiam [præfatio de Nativitate Dni], juxta rubricas, in omnibus missis quæ infra octavam ejusdem Nativitatis celebrentur, *inclusis iis quæ secus præfationem propriam haberent*, dummodo... de octava vel de dominica infra octavam fiat commemoratio... [3] »

[8] « Ratio est, — dit Piacenza, — quia ... in duplicibus I classis primariis, quæ pertinent ad universalem Ecclesiam, mysteria ac memorias concelebrat sancta mater Ecclesia, quæ proxime tangunt omnes Christifideles per orbem diffusos, et omnino intendit quod ubique terrarum, iis, diebus sacratissimis ac solemnioribus, una mens sit omnium filiorum ejus in concelebratione ejusdem festi, ideoque dedecet alicubi diversum objectum cultus præ oculis habere. » (*In constitutionem « Divino afflatu...* », 53).

[1] Cf. *Periodica*..., t. XI, p. 153 ; — *Ephem. liturg.*, 1925, p. 329 ; 1926, p. 175.

[2] Il en serait autrement, si la même fête de S. Denis ne possédait que le rite semi-double (cf. S. R. C., 8 juill. 1922, n. 4374).

[3] Voir aussi le commencement de la rubrique qui, dans le missel, précède la préface des apôtres.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

F.-M. Bergounioux. — Progrès ou régression ? — In-12 de 128 p. — Paris, Didier, 1947.

En 1943, MM. Salet et Lafont, anciens élèves de l'Ecole Polytechnique, publiaient un livre qui fit quelque bruit, intitulé *L'Evolution régressive*. S'inscrivant en faux contre la théorie, commune parmi les savants, de l'évolution de la vie sur terre dans une marche ascendante vers des formes de plus en plus parfaites, ils proposaient d'admettre l'existence de l'homme dans un état d'innocence et de bonheur avant l'époque primaire. Ni la mort (non seulement pour l'homme, mais pour les autres êtres animés), ni la souffrance et le désordre n'existaient alors. Le péché originel détruisit cet âge d'or, et nous assistons depuis ce moment à une dégradation progressive et continue des espèces végétales et animales.

L'ensemble des savants compétents, sans distinction de croyance, se refusa nettement à admettre une telle hypothèse. Le P. B. (un spécialiste puisqu'il est professeur de géologie à l'Institut Catholique de Toulouse) nous dit pourquoi, dans la 1re partie de cet ouvrage où il fait une critique serrée de la théorie nouvelle. Dans une 2e partie, il essaie de synthétiser les données assez disparates de la paléontologie, humaine principalement, en les rattachant à la notion d'une évolution vitale progressive, la seule, à son avis, qui réponde aux faits observés et qui permette une vue cohérente sur l'ensemble des événements actuellement connus par lesquels est jalonnée l'histoire de la vie sur notre planète.

Cette mise au point, fortement documentée, emporte l'adhésion. Toutefois, dans ce livre comme dans beaucoup d'autres, on peut regretter que soit personnifiée avec tant